

TEMAS Y FORMAS HISPÁNICAS: ARTE, CULTURA Y SOCIEDAD

Carlos Mata Induráin y Anna Morózova (eds.)



LA IGLESIA CRISTIANA EN LA ESPAÑA MUSULMANA

María Rýbina

Universidad Estatal de Maquinaria, Moscú

En el año 711 la mayor parte de la Península Ibérica fue conquistada por las tribus musulmanas procedentes del norte de África. En 756 la Península se integró en el emirato Omeya con la capital en la antigua Córdoba. La población cristiana del recién formado Estado musulmán poseía un estatus jurídico-administrativo y tributario especial¹. Los cristianos (que más tarde recibieron el nombre de *mozárabes*, el cual según los historiadores trae su origen del participio árabe de *musta'rab*, 'arabizado') pagaban al tesoro público los tributos personales (*chizya*) y conservaron la administración interna de sus comunidades y su propia legislación (*Liber Iudiciorum*). Elegían al cabeza de la comunidad, es decir al conde (*comes*), al exactor o tesorero (*exceptor*), así como al juez (*censor*; este último administraba justicia en la comunidad cristiana). A los cristianos se les permitía ejercer su culto religioso, aunque con algunas restricciones. Por ejemplo, estaba prohibido tocar las campanas, celebrar las procesiones religiosas y otros actos públicos.

La situación de la Iglesia cristiana de al-Andalus representa uno de los temas tradicionales de la historiografía española que hasta la fecha

¹ Hasta mediados del siglo ix los mozárabes constituían la mayoría de la población de la España islámica (según datos aproximados, en el año 850 los musulmanes representaban un 20-30% y en 961 ya eran un 50%). La España islámica había vivido dos olas importantes de islamización: la primera durante los años 816-913, que afectó a la población bereber, y la segunda en los años 1010-1203, cuando al islam se convertían principalmente los cristianos. Ver Bulliet, 1979, pp. 114-127.

provoca discusiones entre los investigadores. Por ejemplo, en la actualidad y debido a las investigaciones arqueológicas una importancia especial la adquiere el problema de una eventual edificación de nuevas iglesias durante la dominación árabe.

En el presente artículo pretendemos analizar los aspectos más problemáticos de la situación de la Iglesia cristiana de al-Andalus e intentaremos valorar su papel social en condiciones de convivencia en el marco de un espacio socio-político único de los cristianos y los musulmanes.

Desde el inicio cabe plantear que la historia de la Iglesia cristiana se observa mejor bajo el ejemplo de los cristianos de Córdoba de los siglos IX-X, así como mediante el estudio de los testimonios del movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba, los cuales en su mayoría pertenecían al clero y durante el dominio árabe luchaban por la causa de la fe cristiana y por las tradiciones culturales y valores morales propios. Los más radicales, siguiendo el ejemplo de los mártires cristianos antiguos, declaraban en público su fe cristiana, afirmando que Mahoma era un profeta falso. En los años 850-859 en Córdoba fueron ejecutados cuarenta y ocho cristianos bajo acusación de una actitud despreciativa ante el islam y por haber extendido la fe cristiana. Los creyentes los declararon santos mártires que habían entregado sus vidas en la lucha por la preservación de la fe cristiana en medio de unos conquistadores «sacrílegos o impíos».

Sin duda alguna, en aquellos documentos históricos la información acerca de la situación de la Iglesia está subordinada a un objetivo determinado que consiste en la confirmación de la opresión de los cristianos por parte de los musulmanes. Por esta cuestión hay que enfocarla con cierta precaución. Sin embargo, no se puede renunciar a aquellas informaciones so pretexto de su inconsistencia total. Ocurre que los datos acerca de la situación de la Iglesia ofrecidos por los autores cristianos en muchas ocasiones constituyen el único testimonio escrito que ha llegado a nuestros días. Además estos datos están confirmados por las investigaciones arqueológicas y a menudo son fieles (por ejemplo, existen datos concretos acerca de la ubicación de las iglesias en Córdoba, así como acerca de los concilios). El lapso de los siglos IX-X permite hacer el análisis de la situación de la Iglesia durante toda su existencia en un Estado islámico. A finales del siglo XI cuando en la Península Ibérica aparecieron los almorávides, es decir los islamistas ortodoxos que aplicaban la política del exterminio

total de los heterodoxos, en al-Andalus prácticamente desapareció la población cristiana.

Empezaremos por la estructura orgánica y administrativa de la Iglesia. A primera vista la Iglesia supo defender sus posiciones en condiciones de la dominación musulmana. En el territorio de la España musulmana había tres provincias eclesiásticas que se habían formado todavía durante el período visigodo: la provincia de Cartagena con la capital en Toledo, la Bética con la capital en Sevilla y Lusitania con la capital en Mérida. Según parece, se mantenía la idea acerca de la supremacía del metropolitano de Toledo, lo cual era tradicional en el período visigodo.

Para deliberar y tomar decisiones en materia de las cuestiones religiosas más importantes se reunían los concilios, tanto los generales como los provinciales. Se supone que el concilio celebrado en Córdoba en 839 era universal. En aquel concilio se deliberó sobre una herejía allegada al pelagianismo, es decir sobre el así llamado semipelagianismo (sus adeptos intentaban reconciliar la doctrina de Pelagio con la de san Agustín). Al concilio asistieron los obispos de Córdoba, Toledo, Sevilla, Mérida, Guadix, Écija, Cabra, Málaga y Granada. De provinciales podemos calificar los concilios de Córdoba. El concilio de 852 deliberó y decidió en la materia de los mártires voluntarios, el concilio de 861 dictó la condena al donatismo, en el de 862 fueron celebradas las elecciones obispales. Los nombres de los participantes de los concilios se desconocen.

Un detenido estudio de los testimonios de aquel período demuestra que a pesar de que se mantenía la estructura orgánica, administrativa y territorial de la Iglesia cristiana, crecía su dependencia de las autoridades musulmanas. Como antes, el derecho de convocar los concilios ecuménicos formalmente radicaba en el cabeza del Estado. Pero en los siglos IX-X el que lo hacía ya no era el rey visigodo, sino el emir de Córdoba que procesaba el islam. Además, según lo atestiguan los contemporáneos, a los concilios ecuménicos asistían delegados del Estado musulmán que intervenían en su trabajo, así como en la elección de los cabezas de las provincias ecuménicas, es decir de los obispos.

Así, por ejemplo, al concilio de 851 que deliberó acerca de los mártires voluntarios asistió el delegado del emir, un cristiano, cuyo nombre era Qumis b. Antonian. Este último representaba el poder laico y ejercía de secretario (*katib*) en la corte del emir y más tarde se

convirtió al islam. Él formuló la acusación contra Eulogio, uno de los líderes del movimiento de los mártires voluntarios:

... recaudador del Estado de aquella época, opulento en vilezas y riquezas, señalado solo con el nombre del cristianismo, mas ajeno por sus obras a Dios y sus ángeles [...] un día, en presencia del concilio episcopal, movió su lengua contra mí y me colmó de afrentas...²

Según Eulogio, algunos de los miembros del concilio apoyaron la acusación. Presionados por el emir, los participantes del concilio decidieron que los que habían muerto por la fe eran santos mártires, pero el concilio prohibió la muerte en aras de la fe para el futuro.

Aun mayor interés ofrece la descripción del concilio del año 862 en el cual, según lo demuestran las fuentes, fue depuesto el obispo de Córdoba y en su lugar fue elegido otro que mejor convenía a las autoridades:

Depuesto Valencio, según creen ellos, con la complacencia de un cortejo de sayones muzlemitas, mandaron venir a Córdoba al inoportuno Estéfano, apodado Flacón, sin elección ni designación alguna. Había sido consagrado sin la presencia, ni siquiera informal, de ningún metropolitano y le hicieron su obispo metropolitano con la sola orden del rey³.

La asamblea del clero y las elecciones del obispo fueron acompañadas por una recaudación extraordinaria impuesta a la población cristiana de Córdoba. Según las fuentes históricas, quedaron afectados principalmente aquellos cristianos que se habían pronunciado en contra del nuevo obispo, así como en contra de la intervención de las autoridades en asuntos religiosos.

La intromisión de las autoridades en la elección del obispo también se había reflejado en la historia del nombramiento de Eulogio para el cargo metropolitano. El emir se negó a aprobar la nueva dignidad de Eulogio, mientras que el clero de Toledo rechazó la propuesta de la reelección. La controversia fue superada solo después de la muerte de Eulogio⁴.

² Herrera Roldán, 2005, p. 141.

³ *Apologético del abad Sansón*, 1998, pp. 75-76.

⁴ Herrera Roldán, 2005, p. 26.

Vale la pena constatar que la cuestión de las relaciones con las autoridades a mediados del siglo ix dividió al clero cristiano en dos bandos irreconciliables, es decir: unos, los que eran partidarios de la colaboración con los musulmanes, y otros, los que se pronunciaban rotundamente en contra. Así pues, muchos clérigos en la época del martirio renunciaron al apoyo de los mártires y no reconocían el mismo hecho de la represión contra los cristianos:

Mas hay muchos fieles y, ¡ay qué dolor!, incluso sacerdotes, que en su imprudencia no temen quitar la gloria a estos confesores y mandan no admitirlos en los catálogos de los santos, sosteniendo que un martirio de este tipo es insólito e impío porque ninguna violencia de las autoridades los ha empujado a renegar de su fe o los ha apartado del culto de su santa y pía religión, sino que se han ofrecido al peligro por propia voluntad y, muertos por su soberbia, que «es el principio de todo pecado», se han convertido, eso dicen, en parricidas de sus almas⁵.

Podemos suponer que el clero temía a las autoridades musulmanas. En efecto, a medida que en el seno de la comunidad musulmana crecía el descontento ocasionado por los mártires, el emir tomó una serie de medidas drásticas contra la Iglesia y muchos sacerdotes se vieron obligados a huir de Córdoba. Las catedrales y monasterios fundados en el norte de la Península por los oriundos del sur de España lo confirman.

Con el tiempo la colaboración con las autoridades musulmanas se convirtió en la garantía de la supervivencia de la Iglesia cristiana en el seno de un Estado islámico. A mediados del siglo x ya no constan pruebas de una confrontación abierta entre la Iglesia cristiana y las autoridades.

Por ejemplo, es sabido que Sansón, el superior de un monasterio cordobés, que dominaba perfectamente el árabe, ejercía en la secretaría del emir Muhammad I. Según el mismo Sansón él se ocupaba de la traducción de la correspondencia entre el emir y Carlos II el Calvo, rey de Francia Occidental:

... en una ocasión en que el rey de España tenía que dirigir una carta al rey de los Francos en el año 863, fui llamado por disposición del rey.

⁵ Herrera Roldán, 2005, p. 85.

Puesto que, como acostumbrada a hacerlo ya de hacía tiempo, debía yo traducir la carta del árabe al latín, me presenté y lo hice⁶.

Es importante destacar que Sansón no solo trabajara en la secretaría de Muhammad I, sino que tenía en estima este trabajo y gozaba de confianza del emir. Sansón con júbilo señalaba que al ser acusado por su enemigo el obispo de Málaga Hostegesis (Sansón lo llamaba «Enemigo de Cristo» o «Hostis Ihesu» en latín, aludiendo de esta manera a la pronunciación de su nombre) de haber hecho público el contenido de las cartas del emir («hecha la traducción, deseando ávidamente perderme, mintió diciendo que yo había revelado los secretos del rey a sus enemigos»⁷), Muhammad I no dio crédito a la denuncia. La alegría de Sansón se puede explicar no solamente con su miedo a perder el puesto en la secretaría, sino con su temor ante las posibles persecuciones por parte de las autoridades. Sin embargo, es muy difícil imaginarnos que un trabajo tan importante lo habrían confiado a una persona que se agobiaba por él o incluso se oponía a su cumplimiento.

La actitud del clero de Córdoba ante las autoridades a mediados del siglo x queda caracterizada perfectamente por el episodio de la visita a Córdoba del monje Juan de la abadía de Gorze, situada cerca de la ciudad de Metz (Lorena, Francia). En 954 por disposición del emperador Otón I de Alemania el monje Juan fue enviado con una misión diplomática al califa Abd al-Rahman III. Los monjes trajeron a Córdoba una carta del emperador que contenía declaraciones depreciativas hacia Mahoma. Según el autor de la hagiografía, a los oídos del califa llegó el contenido de la carta y este, consciente de que al hacerse pública la carta se vería obligado a decapitar a los embajadores, empezó a aplazar la entrevista. Además Abd al-Rahman III decidió convencer a los embajadores de que renunciaran a la entrega de la carta. El obispo de Córdoba Juan se ofreció a hacer de intermediario. Propuso a los embajadores comparecer ante el califa sin aquella carta peligrosa. El obispo le recordó a Juan de Gorze que los cristianos de Córdoba se veían obligados a soportar la dominación de los musulmanes, mientras que el propósito de Juan podría acabar con la paz entre los cristianos y los musulmanes de Córdoba. Sin embargo, Juan de Gorze no atendió a las razones del obispo, más aun, lo

⁶ *Apologético del abad Sansón*, 1998, p. 76.

⁷ *Apologético del abad Sansón*, 1998, p. 76.

acusó de complicidad con los heterodoxos. No obstante, pronto el conflicto fue superado. En el año 955 Abd al-Rahman III mandó una misión diplomática a Otón I. Los embajadores al volver a Córdoba le entregaron a Juan de Gorze una nueva disposición del emperador. El emperador mandaba a Juan comparecer ante el emir con los donativos, pero sin la carta. Así, Juan de Gorze tuvo que renunciar a su idea de morir por la fe y pasado cierto tiempo volvió a Alemania. Hay que señalar que la misión diplomática del califa en el año 955 estaba encabezada por un cristiano cordobés cuyo nombre era Recemundo. Más tarde, como agradecimiento por los favores prestados al emir, Recemundo recibió una cátedra obispal en la ciudad de Elvira⁸.

Debemos señalar que cierta parte del clero que colaboraba con las autoridades se aprovechaba de su posición en beneficio propio. Así, por ejemplo, como afirma el mencionado Sansón, su enemigo Hostegesis, el obispo de Málaga, obtuvo el episcopado por vía de la simonía y más tarde también traficó con puestos y pulpitos. Todas las recaudaciones para la Iglesia él las gastaba para necesidades propias:

En cuanto a la tercera parte de los donativos de la Iglesia, que los obispos suelen recibir legalmente y gastarlos en el mantenimiento de los templos y en limosnas a los pobres, como sacrílego y tirano que es, no toma lo que se le da, sino que extorsiona lo que entra en sus libros, de manera que no parece ya que recibe las tercias, sino más bien que exige impuestos⁹.

Además Hostegesis ayudaba a las autoridades a cobrar una contribución que gravaba a la población cristiana:

Finalmente, recorriendo todas las iglesias so pretexto de una visita, como suelen hacer los obispos, comenzó a preguntar los nombres de cada uno de los cristianos y a escrutar con particular atención los de los niños y jóvenes, como si fuera a orar por ellos. Después, teniendo anotados los nombres de cada uno, según atestigua toda la provincia, se dirigió a Córdoba, ciudad principal de España, y, como enemigo de sus conciudadanos, exigió que las gentes de su provincia fuesen castigadas con contribuciones excesivas¹⁰.

⁸ Christys, 2002, pp. 108-113.

⁹ *Apologético del abad Sansón*, 1998, p. 71.

¹⁰ *Apologético del abad Sansón*, 1998, p. 71.

Sansón informaba que Hostegesis también empleaba el dinero recaudado para pagar los donativos a los cortesanos del emir.

Pero la mayor fechoría de Hostegesis según Sansón consistía en sus intentos de difundir y afianzar entre los cristianos de Córdoba una doctrina herética. Lamentablemente, los escritos del mismo Hostegesis no han llegado a nuestros días, pero su oponente principal Sansón en su tratado hacía reseña de algunos conceptos del obispo que contenían elementos de panteísmo y antropomorfismo condenados por la Iglesia.

Sin duda alguna, Sansón pudo exagerar algunos vicios de su enemigo (existen pruebas evidentes de la confrontación entre Sansón y Hostegesis). Sin embargo, debemos reconocer que para las autoridades musulmanas les era muy conveniente la colaboración de este sujeto con el clero ya que conllevaba una inevitable pérdida del prestigio por parte de los jerarcas de la Iglesia entre los cristianos, los cuales empezaron más a menudo a convertirse a la religión de los conquistadores, es decir al islam. Cabe señalar que desde la época de la conquista en España entre los cristianos se difundieron herejías, lo cual se debía a sus continuos y estrechos contactos con los musulmanes y judíos, así como a la incidencia de tales doctrinas heréticas como eran el adopcionismo español, el donatismo, etc.¹¹.

Como por todas partes, en la España musulmana la base de la estructura orgánica de la Iglesia cristiana la constituían monasterios y parroquias. Durante la dominación árabe la Iglesia desempeñó un papel especial en la preservación y en la difusión de los valores cristianos, y de los de la herencia cultural visigoda e hispano-romana; las iglesias servían del lugar de comunicación, entrevistas, solución de problemas vitales, en otras palabras servían a la causa de la socialización.

Al igual que durante el período visigodo, las escuelas parroquiales y las abaciales eran los principales centros educativos de los cristianos de Córdoba. La formación escolar suponía el estudio del latín y de los dogmas cristianos. Los alumnos ayudaban a los curas o monjes en los asuntos cotidianos, y también se iniciaban en diferentes prácticas ecuménicas. En los «programas docentes» de las escuelas parroquiales y las abaciales estaban incluidas las así llamadas artes libres, es decir el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *quadrivium* (aritmética,

¹¹ Menéndez Pelayo, 1978, vol. 2, pp. 59-91.

geometría, música, astronomía). Desde la época visigoda las clases en las escuelas parroquiales estaban dirigidas hacia los objetivos prácticos (en primer lugar hacia el estudio del alfabeto), mientras que en las escuelas abaciales la atención principal se prestaba al dominio del Evangelio. Los discípulos de los monasterios al terminar los estudios muy rara vez volvían a la vida secular¹².

Las fuentes de los siglos ix-x contienen mención de unos veinte templos y monasterios cordobeses. Con mayor o menor precisión podemos definir la ubicación solo de unos cuantos¹³. La mayoría estaban ubicados fuera de la medina, es decir lejos del centro administrativo, cultural y religioso. Una de las escasas iglesias que se encontraba entre los muros de la ciudad era la iglesia de los tres santos mártires Fausto, Jenaro y Marcial, que databa del siglo iv. Esta iglesia desempeñaba el papel de catedral después de que la iglesia de san Vicente fuera derribada y en su lugar en 785 se empezara a construir una mezquita¹⁴. Se supone que entre los muros de la ciudad también se encontraba la iglesia de san Cipriano¹⁵.

Según las fuentes históricas, los templos mencionados fueron fundados en la época de los visigodos. Pero algunos monasterios, según Eulogio, fueron fundados por los cordobeses ya durante la dominación de los árabes. Se trata de los conventos familiares cuya construcción la pagaron los cordobeses adinerados que habían tomado la decisión de consagrarse a Dios. Así, por ejemplo, es sabido que los fundadores y novicios del famoso convento de Tábanos, que estaba situado «a siete millas de distancia al norte de la ciudad, entre montes escarpados e espesos bosques», eran miembros de una misma familia:

Y es que en el mismo cenobio tenía [Isaac] a su tío Jeremías, un hombre dotado de un supremo temor de Dios, que, ilustre también por sus riquezas y abundante en bienes, junto con su venerable esposa Isabel, sus

¹² Herrera Roldán, 1995, pp. 35-80.

¹³ Herrera Roldán, 1995, pp. 39-41; Martínez Ruiz, 1986-1987, pp. 57-72; Castejón y Martínez de Arizala, 1949, pp. 65-76.

¹⁴ Según Torres Balbás, la iglesia se encontraba en la zona oeste de Medina (Torres Balbás, 1955, p. 177). A finales del siglo xiii-principios del siglo xiv (después de la reconquista de Córdoba) sobre las ruinas de la iglesia de los Tres Santos fue levantada la iglesia de san Pedro (Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 327). En 1575 en el sótano de la iglesia fueron descubiertos los restos que tradicionalmente se atribuyen a los mártires cordobeses (Sánchez Madrid, 2002, pp. 67-68).

¹⁵ Dozy, 1961, pp. 117, 139 y 179.

hijos y casi toda su parentela habían echado a sus expensas los cimientos de dicho monasterio y se habían retirado a él hacía algún tiempo para consagrarse a una permanente observancia de las leyes divinas¹⁶.

El superior era un tal Martín, hermano de Isabel.

Los monasterios cordobeses alojaban a un número poco importante de monjes, que muchas veces vivían bajo su propia disciplina regular (lo cual era muy probable con respecto a los monasterios fundados por ellos mismos). Por lo visto esta disciplina se basaba en la tradición monacal anterior (cánones de san Isidoro de Sevilla, de Leandro, etc.). El análisis de los escritos de Eulogio acerca de los conventos y monasterios cordobeses demuestra su afinidad con la regla de san Benito¹⁷. Vale la pena constatar que los monjes tradicionalmente aspiraban a una determinada autonomía del poder de los jerarcas de la Iglesia y eran más independientes en la lucha por sus principios prioritarios. Precisamente eran los monasterios los que desempeñaban el papel central en el movimiento cordobés, consolidando aquella parte del clero que se pronunciaba contra el acercamiento a las autoridades musulmanas.

La edificación «autorizada» u «oficial» de las iglesias y monasterios con posterioridad a la conquista árabe constituye una cuestión discutible. En opinión de F. J. Simonet, a los cristianos no se les permitía levantar nuevas iglesias o conventos; sin embargo, las autoridades podían hacer la vista gorda ante aquellas obras en caso de que no repercutieran en las relaciones entre la comunidad cristiana y la musulmana. Según Simonet, en la época del martirio las autoridades mandaron destruir aquellas iglesias y monasterios que fueron construidos sin su autorización (es decir, los que fueron levantados con posterioridad a la conquista). Y más tarde, al desatar la represión contra los mozárabes de Córdoba, mandaron derribar las iglesias antiguas (los escritos de Eulogio contienen datos sobre la destrucción de las iglesias construidas trescientos años antes de la época descrita). Pero Fernando Arce Sainz afirma lo contrario, o sea que después de la constitución del Emirato de Córdoba a mediados del siglo VIII fueron adoptadas unas normas reguladoras que regían el asunto de la construcción de nuevas iglesias cristianas. Basándose en aquella nor-

¹⁶ Herrera Roldán, 2005, p. 107.

¹⁷ Linage Conde, 1973, pp. 17-27.

mativa, el emir Muhammad I mandó derribar solo aquellas iglesias que tenían algo que ver con el movimiento de los mártires¹⁸.

Para terminar, quisiera recalcar otro aspecto de importancia en la situación de la Iglesia cristiana en la España musulmana, y es que la vida religiosa de los mozárabes quedó bastante aislada del resto del mundo cristiano. Los contactos con los cristianos del norte de la Península eran inestables y episódicos, lo cual ocasionó el aislamiento de la organización ecuménica de España así como la conservación de algunas de las características suyas. Así, por ejemplo, los mozárabes conservaron su propio canon litúrgico que se había formado todavía en la época de los visigodos, la así llamada liturgia mozárabe. En el año 1078, en el concilio de Burgos el clero de Castilla y León tomó la decisión de la sustitución del rito religioso mozárabe por el romano. Sin embargo, después de la reconquista de Toledo en 1085 la liturgia mozárabe continuó celebrándose en seis iglesias que funcionaban en Toledo durante la dominación árabe (en las iglesias construidas con posterioridad se adoptó el rito romano). En la siguiente etapa de la Reconquista los reyes cristianos (católicos) implantaron por la fuerza el rito romano en las tierras reconquistadas, a excepción de Córdoba (en el año 1236 los mozárabes de Córdoba obtuvieron el derecho a su propia liturgia; sin embargo la población mozárabe de Córdoba era muy poco numerosa y muy pronto la liturgia mozárabe quedó sustituida por el rito romano).

Resumiendo, podemos recalcar que la Iglesia cristiana supo superar la dominación árabe y conservar su propia estructura orgánica. En gran medida esto se debía a la política de las autoridades musulmanas con respecto a la población cristiana. Ocurre que los musulmanes no exterminaban a los heterodoxos y no los obligaban a convertirse al islam. Vale la pena subrayar que la convivencia de distintas comunidades étnicas y religiosas en condiciones de dominación de una de ellas en la Edad Media no representaba nada extraordinario. La conquista musulmana no suponía el exterminio físico de la población conquistada o su asimilación incondicional.

La situación empezó a cambiar a mediados del siglo IX, durante el período de la consolidación del Estado (a causa de la reforma administrativa), así como de la comunidad musulmana. Los cristianos iban perdiendo su posición dominante en la sociedad cuyos miembros

¹⁸ Arce Sainz, 2003, pp. 293-303.

pasaban al bando de los conquistadores, es decir musulmanes. A mediados del siglo ix los cristianos todavía constituían la mayoría de la población de al-Andalus; sin embargo, la población musulmana empezó a crecer impetuosamente a cuenta de los cristianos conversos. La integración de la comunidad cristiana y de su Iglesia en el sistema administrativo-jurídico del emirato suponía la renuncia a toda autonomía, la cual en cierta medida supo conservar la Iglesia durante la época inestable de la formación y consolidación del Estado musulmán. La situación se hacía más complicada, porque la tradición musulmana llevaba en sí el principio de la unión e indivisibilidad del poder laico y el religioso, lo cual desde el principio convertía el poder de Estado de al-Andalus en un poder islamista.

A mediados del siglo ix la Iglesia vivió una época de presión por parte de las autoridades musulmanas que trataban de controlarla y ponerla al servicio de sus propios intereses. La respuesta fue el movimiento de los mártires voluntarios que se pronunciaban contra la integración de la Iglesia en la estructura de la sociedad y del Estado bajo las nuevas condiciones para ella, es decir bajo la condición de la colaboración y subordinación.

Después de haberse deformado las instituciones tradicionales de la sociedad cristiana y al socavarse las diferencias étnicas, culturales, etc., precisamente la Iglesia supo conservar la idoneidad de los cristianos de al-Andalus (aunque distinta a la de sus hermanos de fe del norte de la Península). Defendiendo la fidelidad a determinados valores, la Iglesia plasmaba la distinción de la población cristiana rodeada por los conquistadores musulmanes, y al mismo tiempo mediante ciertas concesiones trataba de preservar la paz religiosa, que era frágil.

La Iglesia mozárabe, al compartir el destino de los cristianos de la España musulmana y al desaparecer de hecho a finales del siglo xiii, pudo formar muchos de los símbolos emblemáticos de la memoria histórica de los españoles. Los escritos de Eulogio descubiertos a finales del siglo xvi hablaban sobre los mártires voluntarios de Córdoba y resultaron muy demandados en el joven Estado centralizado y católico. Los mártires de Córdoba volvieron a los martirologios y a los libros litúrgicos. Su imagen de luchadores abnegados por la fe cristiana y por la autoctonía cultural pasó a formar parte de la conciencia histórica de muchas generaciones de españoles y se actualizaba en su memoria histórica en forma de aquellos estereotipos y símbolos en los que se basaba Eulogio. Quisiera recalcar que hoy en día

semejante actitud ante los mártires voluntarios en muchas ocasiones podemos encontrarla en diferentes artículos y trabajos. Esta actitud o enfoque a pesar de las interpretaciones y juicios contradictorios sobre la historia de los acontecimientos de Córdoba no pierde su actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Apologético del abad Sansón*, ed. de José Palacios Royán, introd. de Gonzalo del Cerro Calderón, Madrid, Akal, 1998.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñame-laria a la luz de los textos y su entorno histórico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, 1992, pp. 157-170.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura mate-rial mozárabe», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XIII, 2000, pp. 77-93.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de 'Umar B. Hafṣūn», *Al-Qantara*, XXII, 2001, pp. 121-145.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Construcción de iglesias de la Córdoba emiral: testimonios documentales», *Andalucía medieval* (Córdoba), I, 2003, pp. 293-303.
- BULLIET, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- CANTARINO, Vicente, *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1978.
- CASADO FUENTES, Genadio, *Estudios sobre el latín medieval español: el abad Sansón*, Madrid, Gredos, 1964.
- CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA, Rafael, «Excavaciones en monasterios mozárabes de la sierra de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 61, 1949, pp. 65-76.
- CHRISTYS, Ann, *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Surrey, Richmond, 2002.
- Corpus scriptorum muzarabiorum*, ed. de Juan Gil Fernández, Madrid, CSIC, 1970-1973, 2 vols.
- DOZY, Reinhart Pieter, *Le calendrier de Cordoue*, ed. de Charles Pellat, Lei-den, Brill, 1961.
- HERRERA ROLDÁN, Pedro, *Lengua y cultura latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995.
- HERRERA ROLDÁN, Pedro, *Léxico de la obra de San Eulogio de Córdoba*, Cór-doba, Universidad de Córdoba, 1997.

- HERRERA ROLDÁN, Pedro (ed.), *San Eulogio de Córdoba. Obras completas*, Madrid, Akal, 2005.
- LINAGE CONDE, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Centro Isidoriano, 1973.
- LINAGE CONDE, Antonio, «La mozarabía y Europa: en torno a San Eulogio y la Regla de San Benito», *Historia mozárabe. I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 1975)*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1978, pp. 17-27.
- MARTÍNEZ RUIZ, Juan, «Localización de templos mozárabes cordobeses», *Ifígea*, 3-4, 1986-1987, pp. 57-72.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Editorial Católica, 1978, 2 vols.
- ORLANDIS, José, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976.
- PÉREZ DE URBEL, Justo, *El monasterio en la vida española en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1942a.
- PÉREZ DE URBEL, Justo, *San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX*, Madrid, Fax, 1942b.
- SÁNCHEZ MADRID, Sebastián, *Arqueología y Humanismo. Ambrosio de Morales*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2002.
- SIMONET, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1897-1903.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo, «Estructura de las ciudades hispano-musulmanas: la medina, los arrabales y los barrios», *Al-Andalus*, 18, 1955, pp. 149-177.